

Tesis
3563

UNIVERSIDAD DEL SALVADOR

Facultad de Filosofía y Letras

Escuela de Filosofía



PERCEPCIÓN Y ASCENSO EN LA BELLEZA

EN LA ESTÉTICA DE SAN AGUSTÍN



USAL
UNIVERSIDAD
DEL SALVADOR
Tesis doctoral

Doctorando: Alejandro Powter

Director: Dr. Enrique Corti

Buenos Aires, 2015

ÍNDICE

<u>INTRODUCCIÓN</u>	4
1. Cuestiones preliminares.	4
- Qué entenderemos por estética.	
- La estética dentro del pensamiento de san Agustín.	
2. Objetivo de la investigación.	10
3. Estado actual y revisión crítica de los estudios más importantes sobre la cuestión.	13
4. Aclaraciones terminológicas y fuentes.	19
5. Aspectos metodológicos.	25
6. Ejes del pensamiento agustiniano.	29
I. <u>LA BELLEZA</u>	31
I.1. Definición de lo bello.	31
I.1.1 <i>De pulchro et apto</i> , una obra perdida.	32
I.1.2 Las fuentes.	37
I.1.3 Definiciones.	40
I.2. Belleza creada y Belleza increada, cuestiones de <i>forma</i> .	45
I.3. Huella y vestigio.	50
I.4. El orden de la creación: Medida, número y peso.	53
II. <u>LA PERCEPCIÓN POR MEDIO DE LOS SENTIDOS EXTERNOS</u>	62
II.1. Los cinco sentidos y el sentido interior.	62
II.2. El juicio sensitivo.	72
II.3. Orden de la percepción.	77
II.4. Lo agradable a los sentidos.	82
II.5. Los caminos del arte: orientación o extravío.	88
II.5.1 El riesgo de la sensibilidad exterior.	90
II.5.2 Normativismo estético.	93
II.5.3 El peso del hábito.	97

III. <u>LA PERCEPCIÓN POR MEDIO DE LOS SENTIDOS INTERNOS</u>	100
III.1. De lo múltiple a lo uno.	102
III.2. Filosofía y Filocalia.	105
III.3. Percepción en el tiempo y <u>percepción</u> en la eternidad.	107
III.4. Iluminación divina y respuesta humana.	113
III.5. El Maestro Interior y los sentidos internos.	119
IV. <u>LOS FUNDAMENTOS ONTOLÓGICOS DE LA SENSIBILIDAD Y EL JUICIO ESTÉTICO</u>	124
IV.1. Los fundamentos ontológicos de la sensibilidad.	126
IV.2. La relación cuerpo-alma.	133
IV.3. Los grados del alma.	139
IV.4. El juicio estético.	143
IV.4.1. Ritmo, imagen y juicio.	147
V. <u>EL ASCENSO Y LA ESPIRITUALIZACIÓN DE LOS SENTIDOS</u>	153
V.1. Ascenso y Belleza.	153
V.2. Belleza y virtud.	159
V.2.1. Las virtudes teologales.	159
Fe	
Esperanza	
Amor-Caridad	
V.3. De la experiencia metafísica a la experiencia mística de la Belleza.	170
V.3.1. La percepción interior en la experiencia metafísica.	173
V.3.2. La percepción interior en la experiencia mística.	178
V.4. Deificación.	186
<u>CONCLUSIÓN</u>	193
<u>APÉNDICE</u> . Tabla cronológica.	
Acontecimientos políticos y eclesiásticos, vida y obras de san Agustín.	201

<u>BIBLIOGRAFÍA</u>	210
FUENTES	210
ESTUDIOS	212
a) Estudios sobre estética agustiniana	212
b) Estudios vinculados a la estética de san Agustín	213
BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA	219



USAL
UNIVERSIDAD
DEL SALVADOR

INTRODUCCIÓN

1. Cuestiones preliminares

Antes de presentar los objetivos de esta investigación, es necesario precisar algunos conceptos que hacen al encuadre de su temática. Referirnos a la función de los sentidos en la estética de san Agustín requiere que en primer lugar se especifique lo que entenderemos por estética para luego destacar su importancia dentro de la filosofía agustiniana.

- Qué entenderemos por estética

El vocablo *αἰσθησις*, que luego dará origen al término *estética*, remite a la sensación o percepción sensorial; su uso más común en la historia de la filosofía suele vincularse al estudio de la percepción dentro de la gnoseología. La aparición del término 'estética' para denominar a una disciplina filosófica se produce recién en la primera mitad del siglo XVIII de la mano de Alexander Baumgarten, quien primero en *Meditaciones filosóficas sobre algunos asuntos relativos al poema* del año 1735 y luego en *Estética* del 1750-58, propuso dicho término como articulación entre el conocimiento sensible, el arte y la idea de belleza¹.

Dado que nuestro objetivo es señalar de qué modo entenderemos *estética* en el presente trabajo, no nos detendremos aquí en presentar la teoría y sistematización baumgartenianas ni en describir las sucesivas determinaciones que el término alcanzó posteriormente, sino en destacar su vinculación con la belleza y el arte. De entre las múltiples maneras de definirla, tomaremos la descripción que hace Farré de la *Estética* como "*aquella disciplina filosófica que trata de lo bello*"² tanto en sentido natural como artístico; pero agregaremos, teniendo en cuenta su etimología, que el énfasis está puesto en la 'percepción' de lo bello, en el juicio proferido y en los principios que le dan origen.

¹ Cf. Baumgarten, A., *Estética*, § 18-20. También recomendamos ver la introducción a la edición de l'Herne de dicha obra: Pranchère, J., "*L'invention de l'esthétique*".

² Farré, L., *Estética*, p. 26.

En la actualidad nos resulta difícil delimitar con precisión el campo de estudio de la *estética* ya que sus fronteras con la *filosofía del arte*, la *antropología filosófica*, la *psicología*, la *ética*, la *gnoseología* y la *metafísica* se encuentran esfumadas. Pero esta situación no es nueva, desde sus orígenes mismos, la reflexión acerca de lo bello aparece como un plexo donde las diversas instancias de la realidad, las facultades humanas y las clasificaciones que hacemos de ambas, aparecen necesariamente entrecruzadas. El pensamiento filosófico de san Agustín no es la excepción.

Por este motivo, nuestro estudio de la *estética* agustiniana requerirá la conexión con otras disciplinas al preguntarnos por la capacidad humana de llevar a cabo el juicio acerca de lo bello y por los fundamentos de dicho juicio. De este modo se nos hará posible la aplicación del término *estética* a toda una esfera de experiencias y problemáticas filosóficas abordadas por san Agustín en sus obras.

- La *estética* dentro del pensamiento de san Agustín

Cuando en *Confessionum* Agustín se refiere a sus años de juventud, nos presenta a un hombre particularmente sensible a las manifestaciones de lo bello, en especial en las artes, como el teatro, la música y en particular las letras; pero también podemos descubrirlo con una especial sensibilidad para la recepción de la belleza natural en la armonía de sus ciclos, en los paisajes o en la disposición de los astros. La elaboración de índole intelectual que hace sobre este tipo de experiencias lo acerca a un juicio basado en las definiciones clásicas de belleza y en la armonía numérica tal como veremos más adelante. Pero lo que más influye y hasta en cierto modo modifica su apreciación de lo bello es la conversión al cristianismo, puesto que este hecho fundamental en su vida lo llevará a descubrir una dimensión espiritual y trascendente en todas las manifestaciones de la belleza, tanto artísticas como naturales.

Es así como se va formando su reflexión *estética*, fundada primero en su sensibilidad, nutrida luego en la herencia de Quintiliano, Varrón, Virgilio, enriquecida con sus lecturas filosóficas de Cicerón³ y 'los platónicos', con cuestiones provenientes

³ Sobre esta cuestión volveremos más adelante, sin embargo, dado que no es el estudio de las fuentes nuestro tema en cuestión, recomendamos al lector interesado la obra de Svoboda, K., *La estética de San Agustín y sus fuentes*. También Alici, L., "Introducción a la filosofía de san Agustín"; *Las fuentes*, pp.

del pitagorismo y el estoicismo y, finalmente, de manera especial por la visión cristiana de la creación como revelación divina y de la historia como historia de la salvación. Sin embargo, a pesar de estas fuentes tan eclécticas, san Agustín logró dar a su estética una coherencia y cohesión tales que marcaron en buena medida la estética de los siglos siguientes. También es cierto que su falta de rigor al citar algunas de sus fuentes y la ausencia de un vocabulario estático, hacen que su reflexión estética se vuelva dinámica y centrada más en las ideas que en la sistematicidad lógica de su presentación.

Si bien el punto de llegada del recorrido agustiniano es la belleza contemplativa, nuestro autor, lejos de desarrollar una estética puramente espiritualista que niegue el valor del placer sensible y de las bellezas que salen al encuentro de nuestra corporeidad, ha otorgado especial importancia a la captación sensible de lo bello según un orden jerárquico que va desde los placeres obtenidos por medio de los sentidos externos hasta los gozos más profundos del despertar de los sentidos interiores.

Existen dos interpretaciones sobre el valor que san Agustín da a la belleza sensible. Por una parte está la que sostiene que la importancia de los sentidos en su estética va decreciendo hasta prácticamente desaparecer en su madurez; tal es el caso de Svoboda⁴, quien se apoya en la hipótesis de que hay en la filosofía agustiniana una clara evolución hacia el desprecio de los sentidos según el santo fue madurando en su concepción teológica. La otra interpretación es la sostenida por Uña Juárez⁵, quien encuentra también en los textos de madurez de san Agustín una presencia innegable del valor de la belleza material y por tanto sensible. En todo caso, los dos autores tienen razones para afirmar sus lecturas, aunque en ambos encontramos hipótesis que generalizan e intentan reducir unilateralmente la problemática abierta por el mismo Agustín en sus obras⁶. Ambas lecturas pueden ser matizadas y congeniadas si tenemos en cuenta que san Agustín nunca niega el valor de la belleza sensible ni de los sentidos externos para poder captarla, pero solo reconoce dicho valor a la luz de la revelación de una Belleza superior recibida por medio de los sentidos internos.

135 y ss.; en AAVV, *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy*. Tomo I: *La filosofía agustiniana*.

⁴ Cf. Svoboda, K., *La estética de San Agustín y sus fuentes*.

⁵ Cf. Uña Juárez, A., "San Agustín: idea y Belleza".

⁶ Jiménez, A., "Eros y Belleza en San Agustín", p. 632.

Lo cierto es que los sentidos -exteriores e interiores- cumplen una función central en el pensamiento de san Agustín, tanto para el conocimiento del mundo como de sí mismo e incluso de Dios, quien se revela al hombre valiéndose también de su sensibilidad⁷. En *Sermo 153*, por ejemplo, habla sobre la dulzura de la vida según los placeres, dice que es importante en la vida apetecer, y se apetecen los placeres, el disfrute y el goce; pero debe tenerse presente que el placer puede ser concupiscente y por tanto condenable, o bien el goce puede referirse a lo más elevado y de ese modo engrandecer al hombre⁸.

Según R. O'Connell, la estética de san Agustín puede ser entendida como producto de su concepción más general acerca de la naturaleza y condición humanas, así como de su concepción teológica y filosófica. Sin embargo, consideramos que también puede sostenerse la visión opuesta, es decir, que su propia sensibilidad hacia la belleza y la consecuente necesidad de comprender lo más posible su naturaleza, para así "*parcialmente exorcizar su encantamiento*", fue lo que marcó el ingreso a toda su visión y reflexión filosófica y teológica⁹.

Sea cual fuere la hipótesis sostenida, hay acuerdo entre los estudiosos del tema en que no existen variaciones significativas en la teoría de la sensibilidad dentro de la estética agustiniana¹⁰. Las discusiones se mueven en el terreno del énfasis que el santo pusiera en el valor de la percepción de lo bello, pero en ningún caso se discute sobre la invariabilidad de su apreciación y comprensión de la sensibilidad. La teoría de la percepción física, así como la de la percepción espiritual, no sufrieron importantes modificaciones en el pensamiento de san Agustín desde *Soliloquiorum* hasta *Retractationes*.

La única variación que requiere ser señalada es de orden terminológico y se refiere a la amplitud semántica del término *sensus*. Según sostiene el maduro Agustín al revisar y corregir su producción, en sus primeras obras restringió el alcance del término *sensus* solo a los sentidos externos sin aclararlo y diferenciarlo de los sentidos

⁷ Cf. Rego, F., *La relación del alma y el cuerpo. Una reconsideración del dualismo agustiniano*, cap. XIX, pp. 555-598.

⁸ Cf. *Sermo 153*, 8, 10; PL 38 p. 380/35-49.

⁹ Cf. O'Connell, R., *Art and the Christian Intelligence in St. Augustine*, pp. 5-6.

¹⁰ Cf., por ejemplo, Svoboda, K., *La estética de san Agustín y sus fuentes*, pp. 311, 327; Landsberg, P., "*Les sens spirituels chez saint Augustin*", pp. 90, 98, 102-105; Lootens, M., "*Augustine*", pp. 59, 60.

espirituales. En *Retractationes* I, 1, 2¹¹, revisando sus primeros escritos, se retracta de haber utilizado en *Contra Academicos* I, 1, 3 el término *sensus* solo en referencia al sentido del cuerpo mortal (*mortalis corporis sensus*), siendo que también existe la percepción o sentido del alma (*sensus mentis*). Luego en *Retractationes* I, 3, 2¹² señala el mismo error cometido en *De ordine*¹³ donde usó el término *sensus* sin aclarar que se refería específicamente al *sensus corporis*. Y por último en *Retractationes* I, 4, 2¹⁴ al revisar *Soliloquiorum* I, 1, 3 corrige una vez más el uso inapropiado del término al decir que la percepción ignora al Reino de Dios (*sensus ignorat*), donde debió decir que es la percepción o sentido del cuerpo la que es incapaz de conocerlo.

Por lo tanto, siguiendo las retractaciones que el mismo Agustín hiciera, resulta evidente que su teoría de la sensibilidad no sufrió mayores modificaciones que afectaran a su concepción estética general, a no ser por algunas precisiones terminológicas tendientes a diferenciar la sensibilidad exterior de la interior¹⁵. Si prestamos atención a esta diferenciación encontraremos que Agustín desarrolló con mayor sistematicidad y claridad sus ideas respecto a la sensibilidad exterior o física que respecto a la interior o espiritual, donde a veces resulta difícil hallar una estructuración sistemática permanente.

Matthew Lootens¹⁶, asumiendo esta dificultad, busca dilucidar los modos en que san Agustín se refiere a los sentidos interiores y los clasifica en tres grupos según su acepción:

a) uso metafórico que refiere a cualquier tipo de acto intelectual, así puede referirse Agustín a *ver* u *oír* aquellas realidades inteligibles que se manifiestan al hombre, este uso sería el más comúnmente encontrado en los primeros escritos;

b) uso referido a la captación espiritual, como modos de percibir las realidades celestiales o ciertos atributos divinos; y

c) uso referido a la iluminación, que a su vez puede dividirse en dos etapas: la primera, propia de los primeros escritos donde se refiere a la capacidad que la mente tiene de percibir la verdad mediante la iluminación; y la segunda, en la que los sentidos

¹¹ CCL 57 p. 8/32-39.

¹² CCL 57 p. 12/30-32.

¹³ Cf. *De ordine* I, 1, 3; I, 2, 3 y I, 3, 6.

¹⁴ CCL 57 p. 14/16-24.

¹⁵ En su trabajo como exégeta de los textos bíblicos, esta división ayudó a san Agustín a establecer los diversos sentidos, a veces contradictorios, en que aparece la percepción en las Escrituras, como por ejemplo en Ex. 33, 20; Jn. 1, 18; 1 Tm. 6, 16; 1 Jn. 3, 2; Mt. 5, 8.

¹⁶ Cf. Lootens, M., "Augustine", en AAVV, *The Spiritual Senses. Perceiving God in Western Christianity*, pp. 59-61.

internos hacen especial referencia a la captación espiritual de Dios y su presencia en la creación¹⁷.

Agrega el autor que además pueden encontrarse pasajes en los que simplemente no es claro a cuál de estos modos se refiere e incluso otros pasajes en los que menciona la visión de la carne para describir actos de captación intelectual¹⁸. De todos modos resulta sencillo, en la mayoría de los casos, descubrir el modo en que san Agustín se refiere a los sentidos interiores si se toma en cuenta el contexto y la finalidad del tratamiento del tema en cuestión. A lo largo de nuestro trabajo aclararemos el sentido en que Agustín se refiere a los sentidos interiores sólo en los casos que pudiera prestarse a confusión.



¹⁷ Cf. por ejemplo, *Enarrationes in Psalmos* 26, 3; 26, 9; 124, 24; *Sermo* 159, 4; 180, 7; donde encontramos expresiones tales como *oculi interiores*, *aures cordis*, *olfactum cordis*, *palatum cordis* y *tactum interius*.

¹⁸ Para un mayor desarrollo del tema, cf. Nash, R., "Illumination, Divine" en AAVV, *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, pp. 438 y ss.

2. Objetivo de la investigación

En la estética de san Agustín, la sensibilidad ocupa un lugar eminente; como veremos, su teoría de la percepción es un tema que atraviesa todo su pensamiento, reapareciendo una y otra vez en sus obras. De hecho, consideramos que no solo atraviesa su obra sino que además constituye en buena medida el hilo conductor de su pensamiento filosófico¹⁹, el que entreteje los niveles más bajos de la creación con la experiencia interior del hombre, llegando a las realidades más elevadas y hasta su propio fundamento. Sin embargo, resulta llamativo que dentro de la amplia historia de los efectos generados por la producción filosófica de san Agustín, son pocos los tratados dedicados exclusivamente a su estética, pasando ésta a ser una cuestión secundaria o dependiente de otros temas de su pensamiento. Más evidente se hace esta ausencia en las producciones de los últimos años en que, a pesar de hallarse cierta cantidad de artículos sobre el tema, pocos trabajos han profundizado en la estética agustiniana, como veremos en el siguiente subtítulo. Pero incluso dentro de estos pocos estudios sobre el tema, son aún más escasos los que prestan la atención suficiente a la función de los sentidos, la cual, en el mejor de los casos, es abordada dentro del contexto de la gnoseología.

Como hemos dicho, las ideas estéticas de san Agustín son las que cohesionan su reflexión filosófico-teológica y constituyen uno de los ejes fundamentales de su pensamiento. Su estética incluye tanto la dimensión objetiva de la belleza como la subjetiva: la dimensión objetiva aparece con la manifestación sensible y temporal de las leyes inteligibles y eternas; la dimensión subjetiva a través de la experiencia de lo bello en la que participan el cuerpo, el alma, la percepción, la intelección y la contemplación; y finalmente el vínculo entre ambas dimensiones que se expresa mediante la articulación del juicio estético.

1) El objetivo principal de nuestro trabajo será describir la función que cumplen los sentidos en la percepción de la belleza y demostrar de qué modo la percepción establece la continuidad entre los diversos niveles de experiencia estética dentro de lo que llamamos un ascenso en la Belleza. La lectura de los textos buscará evidenciar que más allá de ciertas expresiones peyorativas, la visión general que san Agustín tiene acerca de

¹⁹ Cf. O'Connell, R, *Art and the Christian Intelligence in St. Augustine*, p. 6.

la corporeidad es positiva, e incluso que su valoración de la misma la convierte en imprescindible para la realización y plenificación del hombre. En este contexto nos aproximaremos al problema de la relación cuerpo-alma para destacar el valor que la estética y en particular la función de la percepción aportan para el estudio de dicha relación.

2) Durante el transcurso de la investigación también se ha ido haciendo presente un segundo objetivo; demostrar que la estética de san Agustín permite resignificar las aparentes contradicciones e incluso ciertos matices que resuenan dualistas en su reflexión filosófica. Esta idea nos condujo a comprender la belleza de toda realidad como manifestación simbólica de la belleza suprema, cuya vivencia encamina al hombre hacia una unidad superadora de su experiencia escindida del mundo. De este modo, profundizar el estudio de las nociones de símbolo dentro de la estética de san Agustín contribuiría al desarrollo de una antropología filosófica de carácter agustiniano; pero solo hemos mencionado estas cuestiones, dejando para el futuro su profundización, ya que hubiese significado una desviación del tema central.

Nos hemos basado especialmente en ciertos pasajes de *De Ordine*, *De musica*, *De libero arbitrio*, *Confessionum*, *De Genesi ad litteram* y *De Trinitate*, recurriendo también a otros textos del santo para ampliar determinados problemas referentes a su estética y su teoría de la percepción. No nos hemos detenido en el análisis de cada obra sino que hemos optado por seleccionar dentro de los textos las reflexiones de san Agustín sobre la cuestión que nos atañe, siempre teniendo en cuenta la problemática general en que aparecen contextualizadas en cada obra.

Las mayores dificultades a este respecto se hallan en que Agustín no tiene ninguna obra dedicada exclusivamente al tema; por ello, decidir qué fragmentos citar, buscar las diferencias de matiz en algunas reiteraciones y determinar el enlace de cada problema con los demás fue un verdadero desafío, pues comprender en profundidad las ideas estéticas del santo requiere más de una visión orgánica que de un análisis lógico-racional.

Comenzaremos por estudiar los sentidos exteriores para luego ocuparnos de la problemática de los sentidos interiores o espirituales siguiendo el recorrido que el mismo san Agustín presenta en sus obras y que nos conduce en un ascenso desde la belleza creada hasta su fuente, el Dios evocado como Belleza.

El desarrollo se divide en cinco capítulos. En el primero se revisan las definiciones que Agustín da de lo bello, su relación con el concepto de forma y sus manifestaciones, para arribar finalmente a la noción de orden. El capítulo segundo está dedicado a la percepción por medio de los sentidos exteriores, a sus fundamentos y al juicio sensible; también se estudian las diversas acepciones del término *ars* y el normativismo estético establecido por Agustín. El tercer capítulo aborda la temática de la percepción por medio de los sentidos interiores, el eje del capítulo está puesto en los modos de percepción -en el tiempo y en la eternidad- y en la relación entre iluminación y Belleza. El capítulo cuarto trata sobre los fundamentos ontológicos de la sensibilidad y el juicio estético, focalizando en el vínculo cuerpo-alma como expresión de la belleza humana. Y finalmente, en el capítulo quinto se establece el pasaje de la captación metafísica a la contemplación mística de la belleza; se trata la relación belleza-virtud y la importancia de la percepción en el camino de ascenso y deificación del hombre en la Belleza.



USAL
UNIVERSIDAD
DEL SALVADOR

3. Estado actual y revisión crítica de los estudios más importantes sobre la cuestión

Las investigaciones sobre estética agustiniana en la actualidad distan mucho de haber alcanzado un desarrollo acorde a la importancia que la estética tiene en el pensamiento de san Agustín; de hecho, existen muy pocos estudios de amplitud y profundidad considerables. En contrapartida puede hallarse profusión de artículos y trabajos que toman la cuestión de la estética como complemento de temáticas en su mayoría de índole teológico o metafísico. Entre los estudios más relevantes que tratan específicamente el tema debemos mencionar los de Karel Svoboda²⁰, Luis Rey Altuna²¹, Robert O'Connell²² y Carol Harrison²³. Dado que sus trabajos abordan temáticas de índole estética pero cada uno con diversos focos de interés, haremos a continuación una breve revisión crítica de las obras más importantes de estos autores.

La obra de Svoboda, *La estética de san Agustín y sus fuentes*, un verdadero clásico a la hora de estudiar la estética agustiniana, es un texto ineludible cuando se trata de rastrear cuáles fueron las influencias ejercidas sobre el pensamiento de nuestro autor respecto al tema de la belleza. De hecho ese es el fin que Svoboda se propone y lo cumple de un modo sumamente prolijo y erudito. Esta obra tiene el mérito de ser el primer trabajo sistemático sobre el tema, en él se realiza un recorrido cronológico por las obras de san Agustín y se destaca cada aparición de los problemas estéticos que pueda considerarse importante a fin de rastrear las fuentes y encontrar una posible evolución en sus planteos. En todo momento Svoboda se mantiene firme en su propósito descriptivo y raramente se detiene a reflexionar y teorizar sobre los conceptos agustinianos²⁴.

El criterio asumido por el autor es el de las obras del primer período de san Agustín, por este motivo su clave hermenéutica describe a lo bello y al arte desde su afinidad con la razón. Al estudiar el juicio estético, enfatiza el carácter objetivo del mismo por estar basado en principios universales, metafísico-matemáticos de origen pitagórico, platónico y neoplatónico. Esto le permite insistir en que el análisis del juicio

²⁰ Svoboda, K., *Estetika svatého Augustína a její zdroje (La estética de san Agustín y sus fuentes)*. Primera edición: 1933.

²¹ Rey Altuna, L., *Qué es lo bello. Introducción a la estética de san Agustín*. Primera edición: 1945.

²² O'Connell, R., *Art and the Christian Intelligence in St. Augustine*. Primera edición: 1978.

²³ Harrison, C., *Beauty and Revelation in the Thought of Saint Augustine*. Primera edición: 1992.

²⁴ Sobre este problema en particular, cf. Harrison, C., *Beauty and Revelation...* pp. 31-36.

y las propiedades de la belleza fueron organizados y estudiados por Agustín según fuentes eclécticas a las que Svoboda regresa de modo permanente. Reconoce que el santo no varió significativamente sus ideas estéticas a lo largo de su vida, pero también sostiene que, con los años, su estética se espiritualizó progresivamente hasta llegar a un predominio casi total de lo intelectual sobre lo sensitivo.

Quizá uno de los puntos más discutibles de su lectura sea la confianza que tiene en la idea de que el afianzamiento del cristianismo en la filosofía del santo produjo una creciente espiritualización de su estética que lo condujo a dejar de lado el valor de la belleza corpórea. Según Svoboda, esto se habría debido a la colaboración entre cristianismo y neoplatonismo en el pensamiento agustiniano. La hipótesis de la doble conversión de Agustín al cristianismo y al neoplatonismo, muy aceptada y difundida en la época en que Svoboda escribió su obra, no encuentra hoy tantos adeptos²⁵, por lo cual suelen ponerse reparos a la hora de afirmar una total sujeción de san Agustín a la estética plotiniana. Esta suposición guía la lectura y el recorrido que Svoboda realiza así como la selección de citas, de modo que su interpretación confluye en ver la estética agustiniana como un recorrido ascensional de ascesis tendiente a desestimar absolutamente la belleza del mundo sensible en pos del bien espiritual.

Por último, disentimos con la afirmación que Svoboda hace en sus conclusiones respecto al lugar que la estética ocupa en la filosofía de san Agustín²⁶. Según él, el pensamiento estético de Agustín tiene un carácter principalmente abstracto que deriva en un interés menor por cuestiones vinculadas a la percepción concreta de lo bello y que dichas cuestiones sólo serían tomadas en cuenta en vistas de su teorización filosófico-teológica. Esto conduce a Svoboda a ver en la estética del santo una oposición creciente entre las reflexiones teológicas y el valor del placer generado por lo bello en la creación, tema sobre el que volveremos a su debido tiempo.

El trabajo de Luis Rey Altuna: *Qué es lo bello. Introducción a la estética de San Agustín*, que fuera su tesis doctoral en filosofía en 1944, aborda la cuestión de manera general y sintética ya que, como su título indica, no pretende más que una introducción al tema. Apoyándose en el concepto metafísico de Belleza y haciendo un desarrollo desde la perspectiva de la belleza como propiedad trascendental, Rey Altuna comienza

²⁵ Cf. Uña Juárez, A., “*Pulchritudinis leges*”... n. 24, p. 547.

²⁶ En coincidencia con la crítica que Padrón hace siguiendo a Harrison: cf. Padrón, H., “*La cuestión de la imagen como icono...*” p. 95.

por valorizar los intereses artísticos de san Agustín en su juventud para luego focalizar en la noción de orden como principio que atraviesa la totalidad de la creación; luego, en el capítulo de su obra que nos resulta más destacable, trabaja la filocalia como intervención subjetiva o experiencia que el alma tiene de lo bello, y finalmente aborda la relación de dicha experiencia con el arte y las artes.

A nuestro juicio, el aspecto más elogiable de la obra es el hecho de que, hasta el momento, es la única proveniente del mundo de habla hispana. Sin embargo, no encontramos en ella un desarrollo propiamente interpretativo sino fundamentalmente de exposición temática más atenta a la divulgación que a la puesta en relieve de posibles problematizaciones. Por otra parte, es destacable el valor del breve artículo "*La actitud estimativa de lo bello en san Agustín*"²⁷ que publicara en 1958; allí pone de manifiesto las implicancias del vínculo entre la intuición estética y la mística, pero lo que resulta de particular interés es la valorización que el autor hace del amor para la actividad contemplativa del espíritu y en especial para la delectación de los sentidos.

Consideremos ahora *Art and the Christian Intelligence in St. Augustine* de Robert O'Connell; en este caso nos hallamos ante un estudio de gran erudición focalizado específicamente en la significatividad que el arte tiene dentro de la estética agustiniana. El autor revisa los textos más importantes de san Agustín referidos al tema, dedicando especial atención al período de Casiciaco, a *De musica* (cuenta con un apéndice sobre su datación e interpretación) y a *Confessionum*. O'Connell parte de la apreciación negativa que san Agustín hiciera de las artes figurativas como riesgo para la elevación del alma pero hace notar que, a pesar de ello, Agustín no dejó nunca de actuar como un hombre sensible a la belleza y capaz de generar imágenes profundamente creativas y poéticas, en especial estudia esta cuestión en *Confessionum*. Las imágenes suscitadas en dicha obra manifiestan la capacidad del santo para elevarse desde sus propias experiencias individuales hasta lo universal del género humano, evidenciando que en su propia reflexión filosófica se sirve de su sensibilidad y su capacidad como rétor. Es decir que, según O'Connell, san Agustín traiciona su teoría negativa acerca de las artes humanas a través de sus propias prácticas artísticas.

Debido a la importancia que otorga a la hipótesis de que san Agustín sostuvo la creencia en la preexistencia del alma durante varios años, interpreta algunas

²⁷ En: Revista AUGUSTINUS, vol. III, pp. 351-358.

afirmaciones agustinianas como 'intenciones' teóricas de las que el santo no era del todo consciente²⁸; la dificultad para demostrar lo que Agustín pensara inconscientemente y lo que querría haber dicho pero no pudo, es sin duda el aspecto más débil de sus argumentaciones.

Sin embargo, a nuestro juicio, la cuestión más interesante de esta obra consiste en el concepto de '*estética encarnada*' que O'Connell defiende en los capítulos finales. Ante una 'epistemología desencarnada' basada en la superioridad del espíritu sobre el cuerpo y de los principios eternos e inmateriales sobre el mundo espacio-temporal, O'Connell encuentra una estética que busca la corporeidad y que no es capaz de renunciar a ella, esta '*estética encarnada*' se apoya en particular sobre las nociones teológicas de amor al prójimo y de resurrección de la carne. De este modo, las oposiciones entre ambas dimensiones de la realidad llevan a san Agustín a expresar en sus obras un nivel de tensión tal que, según el autor, no logra ser resuelto. Resulta llamativo que O'Connell no proponga en este punto una profundización de su concepto de signo como manifestación de lo eterno en lo temporal, según el cual todas las cosas creadas serían, para el hombre luego de la caída, manifestaciones del creador. Por último, es un gran acierto de O'Connell la defensa que hace del valor que la belleza corpórea tuvo para san Agustín; aunque coincidimos con Harrison²⁹ en que sus bases para afirmarlo, según la concepción de una estética encarnada, son un tanto unilaterales.

Como puede observarse, hay una oposición entre Svoboda y O'Connell respecto a la importancia de la belleza sensible. Hemos visto que en Svoboda ésta aparece disminuida; O'Connell, en cambio, sostiene que la misma ocupa un lugar central en la estética agustiniana y para demostrarlo recurre a la noción de encarnación que el maduro obispo Agustín defiende en su escatología de la resurrección de la carne. Sugiere así que por este camino, Agustín habría ido descubriendo la creciente necesidad de reconocer lo divino encarnado en lo sensible. Uña Juárez³⁰ hace notar la debilidad de esta supuesta progresión hacia una estética de la encarnación según su concepción escatológica y sostiene que no es viable afirmar, como hace O'Connell, un conflicto metafísico entre encarnacionismo y escatologismo y que en todo caso ese conflicto solo

²⁸ Cf. por ejemplo O'Connell, R., *Art and the Christian...* pp. 8-9.

²⁹ Cf. Harrison, C., *Beauty and Revelation...* pp. 34, 61-62.

³⁰ Cf. Uña Juárez, A., "*Pulchritudinis leges*" ... pp. 548, 562.

podría deberse a la excesiva importancia que el mismo autor le da a la noción de encarnación en el pensamiento agustiniano.

Por su parte, *Beauty and Revelation in the Thought of Saint Augustine* es una profunda y poética teoría sobre la estética agustiniana. En ella, Carol Harrison propone que el estudio de la noción de belleza de san Agustín no debe basarse solamente en el estudio de sus fuentes, sino que también debe ser tomado en cuenta el desarrollo de las ideas teológicas del santo; en este punto critica a O'Connell no por su enfoque teológico sino por la interpretación que hace del mismo. La propuesta de Harrison de llevar a cabo un estudio que enfatice el carácter de revelación divina que implica toda la creación, se acerca a algunas de nuestras ideas sobre la estética de san Agustín. Se destaca en el trabajo de Harrison el nivel de erudición y seriedad en el tratamiento de las fuentes así como su capacidad para integrarlas.

La autora concuerda con Svoboda en que las concepciones estéticas del joven Agustín se mantienen vigentes a lo largo de toda su producción, en especial la noción de *idea-forma*, que la lleva a desarrollar el tema central de su trabajo: la Belleza como *forma* revelada. Concuerda aquí con O'Connell en el valor simbólico de la creación, pero mientras que él enfatiza la dimensión oscura del símbolo, es decir lo que éste oculta o enturbia, Harrison se inclina más hacia el carácter luminoso del símbolo, es decir a lo que éste hace visible y aquello hacia lo que señala; llama la atención en este punto que a pesar de rescatar el carácter sensible del símbolo, la autora dedique escasas páginas a estudiar el rol de los sentidos. La presentación temática coincide con el camino recorrido por el mismo Agustín en su descubrimiento de Dios, comienza por la creación, continúa por el hombre y la interioridad, luego presenta a Cristo y el misterio de la encarnación del Verbo para finalmente detenerse en el modo de revelación que la autora mejor desarrolla: el escriturístico.

Consideramos de gran importancia el aporte que esta obra hace al estudio de la estética de san Agustín, sin embargo, el peso que la autora pone a los conceptos teológicos disminuye por momentos la presencia de la perspectiva filosófica que la estética agustiniana reclama; también es criticable el hecho de que se le reste importancia a algunas tensiones, afirmaciones contrapuestas o aparentes contradicciones que aparecen en la obra del santo -por ejemplo en lo referido al valor ambivalente de la belleza sensible-, a fin de destacar el carácter positivo de la revelación. A favor de Harrison debemos decir que cumple con su intención de estudiar el pensamiento de san

Agustín desde una perspectiva fundamentalmente teológica y que en ese punto su trabajo es uno de los estudios interpretativos más serios y creativos publicados en los últimos años. Hemos encontrado también cierta cercanía entre su concepción del valor de la palabra en la obra agustiniana y nuestra interpretación del valor de lo bello como símbolo de la belleza.

Por último, si tomamos en consideración las diferencias existentes entre Svoboda, O'Connell y Harrison, encontramos que Harrison y O'Connell reclaman a Svoboda una mayor amplitud a la hora de juzgar la influencia del cristianismo en el pensamiento de Agustín; y que mientras Svoboda considera que al espiritualizar su estética san Agustín menosprecia la belleza sensible en defensa de la espiritual, O'Connell y Harrison sostienen que esa misma cristianización lleva a Agustín a revalorizar la belleza del mundo. Por otro lado, O'Connell insiste en que la belleza sensible es importante pero, al señalar el conflicto que él ve en Agustín entre el valor de lo bello como encarnación y la belleza luego de la resurrección, no logra vincular ambas dimensiones; mientras que en el caso de Harrison, su afán por articular la belleza encarnada y la belleza trascendente a través del concepto de revelación la lleva a pasar por alto ciertos pasajes de la obra agustiniana donde es evidente la tensión entre ambos modos de experimentar la belleza.

Por nuestra parte, sostenemos que profundizar en el valor espiritual y trascendente de la belleza no supone desentenderse de su manifestación sensible, sino que, por el contrario, requiere su valorización. La estética agustiniana implica en esencia el ascenso hacia los fundamentos de lo bello, pero eso no significa ni el menosprecio total de la belleza percibida físicamente ni el abandono de las bellezas del mundo, sino la resignificación de dichas bellezas en función de la contemplación de la Belleza. Este ascenso constituye una progresiva superación de la experiencia dual de la existencia humana, en pos de una mayor integración de sus potencialidades mediante lo que denominamos 'espiritualización de los sentidos externos'.

4. Aclaraciones terminológicas y fuentes

Algunos términos utilizados por san Agustín suelen generar cierto nivel de confusión en el lector no habituado a su estilo. Cuando desarrolla sus ideas es común que no esté muy pendiente de la precisión terminológica en sentido filosófico, sino que se base más en el uso cotidiano de los términos, esto lleva a caer en ciertas ambigüedades que solo pueden resolverse atendiendo al contexto en que los vocablos aparecen. Tal es el caso de los términos *anima*, *animus*, *mens*, *ratio*, *intelligentia*, *intellectus* y *spiritus*³¹.

No han sido pocos los intentos por aclarar el sentido exacto que Agustín da a estos términos. Por ejemplo Gilson³², siguiendo el uso en diversas obras pero en especial *De civitate Dei* y *De Genesi ad litteram*, sostiene que el modo más preciso de entenderlos es:

Anima: principio de animación de los cuerpos según su función vital, tanto el hombre como los animales tienen alma. Sus propiedades coinciden con las del alma sensitiva.

Animus: lo utilizaría preferentemente para designar al alma del hombre; principio animador al mismo tiempo que sustancia racional; sumo grado del alma a veces parecería asociarse con el término *mens*.

Spiritus: tiene dos significados muy diferentes, según siga Agustín la denominación porfiriana o bien siga a las Sagradas Escrituras. Según el primer uso, *spiritus* designa a la imaginación reproductiva o memoria sensible, superior entonces al alma vital e inferior a la mente. En su sentido escriturístico, *spiritus* significa la parte racional del alma.

Mens: el pensamiento; parte superior del *animus*; posee a la razón y a la inteligencia y se dirige a los principios inteligibles y a Dios.

³¹ Sobre las apariciones del término en la obra agustiniana recomendamos cf. Rego, F., *La relación del alma con el cuerpo*, nota 83, p. 571; donde aparecen explicitadas la cantidad de apariciones desglosadas en *Spiritus Sanctus*, *Spiritus Dei* y *spiritus hominis*. Finalmente realiza un listado con citas de texto fuente de las apariciones más importantes de *spiritus* en referencia a *anima* y *animus*.

³² Cf. Gilson, E., *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, pp. 56, 152.

Ratio: movimiento por el cual la mente pasa de un conocimiento a otro para unirlos o separarlos; puede dirigirse hacia las verdades eternas y, de acuerdo a ellas, juzgar sobre lo que le es inferior y sobre ella misma; es una con la mente.

Intelligentia: facultad más elevada de la mente y superior a la razón. Suele aparecer identificada con *intellectus*.

Intellectus: facultad del alma humana, superior a la razón y que pertenece más particularmente a la mente; que es iluminada directamente por la luz divina. Afirma Gilson que el intelecto es una visión interior por la cual el pensamiento percibe la verdad que la luz divina le descubre, de este modo el intelecto es considerado como aquella facultad que guarda mayor relación con la fe en la iluminación.

Agaësse³³ repasa estos términos basándose particularmente en el uso que Agustín hace de ellos en *De Trinitate*, y coincide en general con las apreciaciones de Gilson que hemos referido. Sin embargo agrega que en *De Trinitate* XII 1, 1 se menciona al *animus* como '*substantia spiritualis*'. Este autor se detiene especialmente en los términos *mens* y *spiritus*:

Mens: es identificada con *animus* al principio del libro XV de *De Trinitate* y reconocida como lo más elevado que hay en el hombre e incluso lo que en él es imagen de Dios. Será la mente la que pueda elevarse hacia el conocimiento de Dios, por eso la denomina Agustín como cabeza, ojos e incluso rostro del alma (cf. *De Trinitate* 7, 11). El término *mens* es utilizado frecuentemente para ejemplificar la imagen trinitaria en el conocimiento, su paralelo son *intelligentia* e *intellectus* por poseer la imagen trinitaria en el conocimiento sensible. El autor asocia el sentido que Plotino diera a $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ con lo que Agustín entiende por *animus* y al $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ plotiniano lo emparenta con *mens*, pero también hace notar que mientras para Plotino $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ y $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ se relacionan con dos hipóstasis, en Agustín se implican en la unidad del alma. Y dice: "*es el mismo principio que a la vez capta intuitivamente las verdades eternas, razona, imagina, siente y anima al cuerpo. He ahí por qué el anima misma, en tanto que ánima humana, es considerada como inmortal y como imagen de Dios (cf. De Trinitate XIV, 4, 6)*"³⁴.

³³ Cf. Agaësse, P., "*Anima, animus, mens, spiritus*" nota complementaria n° 9 en : Augustin d'Hippone *La Trinité* Livres VIII-XV, pp. 581-583.

³⁴ Idem p. 82.

Spiritus: Reitera Agaësse los dos usos mencionados por Gilson. Y agrega que en sentido escriturístico puede aparecer *spiritus* también como sinónimo de *animus* y *mens* (Cf. *De fide et símbolo* X, 23) y que la tricotomía *spiritus anima corpus* es calco de la tricotomía paulina πνεῦμα, ψυχή, σωμα. El término en sentido porfiriano (Cf. *De Genesi ad litteram* XII, 24, 51) se vincula a las diversas visiones del alma; estas pueden estar relacionadas con los cuerpos, con la imaginación y la memoria, o con lo captado directamente por la mente. De este modo resultan tres funciones del alma, una vinculada al cuerpo, otra a la imaginación y la memoria sensible (*spiritum*) y otra a la mente. El alma espiritual en este sentido está por encima de la sensación y debajo de la intelección y la contemplación. Sobre el final de dicho capítulo del *De Genesi ad litteram*, el mismo Agustín hace una diferenciación entre los dos sentidos de *spiritus* que acabamos de citar como porfiriano y escriturístico, y dice que no deben ser confundidos.

Villalobos³⁵ presenta un abordaje más original de la cuestión terminológica; aunque no menciona a Agaësse, sí reconoce el mérito de Gilson como un clásico en la determinación de la terminología agustiniana, sin embargo no concuerda con su comprensión de *spiritus* como parte racional del alma. La propuesta de Villalobos es clasificar los términos *spiritus-animus* como propios de lo que él denomina estructura trascendental del hombre, y los términos *mens-ratio* como propios del conocimiento humano. Por otra parte, *anima* en sentido vital e *intellectus-intelligentia* serían términos propios de la estructura entitativa del hombre, del mismo modo que lo son *corpus* y *sensus*, correspondiendo una vez más los primeros de cada dupla a la estructura entitativa del hombre y los segundos a la del conocimiento.

Es decir que en el uso, los términos *anima* y *corpus* se refieren a la estructura entitativa del hombre y tienen su correlato en la estructura del conocer en los términos *intellectum-intelligentia*, y *sensus*. Y en la estructura trascendental del hombre aparecen *spiritus-animus*, y tienen su correlato en la estructura del conocer como *mens-ratio*³⁶. Si bien Agustín utiliza los términos muchas veces como sinónimos, hace notar Villalobos que no habría mayor riesgo de mala interpretación por parte del lector cuando el cambio del sentido de los términos se produce dentro de la misma naturaleza de la estructura (sea entitativa o trascendental); mientras que el riesgo mayor de traicionar el sentido que

³⁵ Cf. Villalobos, J., *Ser y Verdad en Agustín de Hipona*, pp. 157-167.

³⁶ Cf. Idem, cuadro explicativo en p. 160.

Agustín le da a los términos se encuentra cuando el cambio de terminología entrecruza y confunde las naturalezas de estructura (entitativa y trascendental).

Sobre el sentido del término *spiritus*, Villalobos refiere a dos pasajes de la obra agustiniana donde se hacen varias diferenciaciones, todas respaldadas por las apariciones del término en su versión latina de las Sagradas Escrituras. Por ejemplo, en *De Trinitate* XIV, 16, 22, enumera cinco acepciones: a) puede referirse a Dios; b) a la capacidad de repetición de sonidos y evocación de imágenes en la memoria pero sin intervención de la mente; c) el alma del hombre (*hominis anima*); d) el de los animales (*pecoris*); e) el viento en tanto ser corpóreo.

También en *De Genesi ad litteram* XII, 7, 18 aparecen cinco acepciones del término *spiritus* aunque con alguna variación respecto al *De Trinitate*, ya que ahora Agustín no las clasifica según su aparición sino según el sentido que se le da en las Sagradas Escrituras. Así aparecen: a) el cuerpo resucitado de los santos (I Co. 15, 44); b) el soplo del aire (Sal. 138, 8); c) el alma del hombre y de los animales, que podría estar asociada a lo que en otros textos son *animus* y *anima* (Qo. 3, 21); d) la mente racional (*mens rationalis*) donde reside el ojo del alma, le concierne la imagen y el conocimiento de Dios y refiere al hombre interior (Ef. 4, 23-24; Col. 3, 10; Ga. 5, 17; Rm. 7, 25); e) a Dios (Jn. 4, 24). La diferencia principal que encontramos en esta clasificación respecto a la de *De Trinitate* es que aquí aparece directamente mencionada el alma o mente racional así como también el cuerpo de los santos resucitados; pero no aparece la referencia a la capacidad de la memoria. Sin embargo, un poco más adelante en *De Genesi ad litteram* XII, 8, 19 san Agustín cita I Co. 14, 14-16 donde interpreta que habría una referencia a *spiritus* como memoria e imaginación, es decir como receptáculo de imágenes de las cosas y claramente diferenciado de *mens*.

Finalmente, en lo que hace a la relación *spiritus-anima-corpus*, Villalobos nos remite a dos citas de *De anima et eius origine*: II, 2, 2 “de modo que el hombre todo es espíritu y alma y cuerpo” (*ut totus homo sit spiritus et anima et corpus*) y IV, 2, 3: “Ciertamente, toda la naturaleza del hombre es espíritu, alma y cuerpo” (*Natura certe tota hominis est spiritus, anima et corpus*). De estas dos citas puede deducirse que el alma es el principio vital del cuerpo y el espíritu implica la intelección o, para decirlo en términos del autor: “La estructura trascendental *spiritus* usa para manifestarse dentro